

# 大學格物別解

何 澤 恆\*

## 摘 要

《大學》「格物」一詞，古今解者紛紜，爭訟不已。本文分疏歷代較具代表性的解說，辨其是非得失，指出東漢鄭玄及明王守仁之釋義，皆與《大學》本文序次相悖；而宋程頤、朱熹的窮理說則不免有混入自然物理之嫌，與《大學》專重人事者亦不相洽。明末瞿汝稷、清初萬斯大本《禮》家射位之義說格物，於義雖通，然串講前後文義，依然有所未周。諸家解說各有其不盡妥切之處。作者即本瞿、萬解讀的角度，進而轉據《易傳》「爻有等，故曰物」中「物」字，兼有遠近貴賤高下等差不同的物位，以及爻位變動不居兩方面含義，以之詮解格物。文中強調經文「物有本末，事有終始」並非如朱熹所說是結上文的語句，而是所以起下文者。因此「格物」當與「物有本末」合併理解；而「物有本末」之「本末」，亦應與下文「本亂末治」連結解讀。「格」或訓至而止，或訓正，皆無不可；「物」則指己身變動不居之地位而言。如是則整段文義上下可以貫串；而「格物」實質含義當與孔門「正名」之義相通，其所涉範圍自限於人生倫理。

關鍵詞：大學、格物、易傳、爻位、正名

## 一、前 言

《禮記·大學》一篇，自宋代程朱大儒表出之，元代以下懸為功令，幾

---

\* 作者係國立臺灣大學中國文學系教授。

為此後六七百年間士人所必讀。朱子編定《四書》，其教人讀《四書》之序，謂當先讀《大學》以定其為學之規模；而《大學》篇首有所謂「三綱八目」，「格物」又居八目之首。若謂《大學》乃影響我國近世學術教育文化至深至鉅之最要文獻，應非過論，其開始「格物」一義，尤為學者所必先涉及。惟此一詞義，自漢儒以下，解者紛紜，幾成訟府。晚明以來，稱歷來言格物義者凡七十二家，<sup>1</sup>而有清三百年另出新義者尚不在內，可見此詞歧義之紛出，爭議之不斷，縱謂其居古文獻之冠，宜不甚相遠。以一爭論未確之命題，乃成為數百年間學者共同承認為學第一要目，此誠中華文化一大奇事。民國以還，學者仍續有所探討，筆者業師中有專文及此者，如錢賓四先生《大學格物新釋》、毛子水先生「致知在格物」：一句經文說解的略史、戴靜山先生《大學八條目覆說》等諸篇，或申新義，或綜舊說，多所發明。筆者學識謏陋，於昔賢舊說、師長心得，惟領略之未逮，遑論自為新說。但以歷年為諸生講解此篇，時間所限，未能廣陳前人舊義；且於流傳異說，亦未有以決其是非；故惟依宋明以下，朱子、陽明兩家影響最大之解義，略加申說而已。然胸中蓄疑，則歷年盤桓不去，時時反復，終未豁然。偶讀《易傳》「物」字，忽有所悟，乃思「格物」之義，未嘗不可自此窺入理解，其義亦或可與師長論說相發。自慚孤陋，固不足以論定古今是非，故本篇所論，雖號別解，實非敢於前人各種成說外，別立新義，但略陳胸臆，庶可供讀《大學》者思索之另一參考云爾。

毛子水先生的「致知在格物」：一句經文說解的略史，<sup>2</sup>曾將自漢迄清歷代學者對「格物」的若干家重要解說，依其時代先後，已有介紹，故本篇不擬重敘此一解義的歷史演變，而以申述個人的理解為主。但為鋪陳淺見，亦不免要牽涉或借助前人論說以資說明，因此我們還得回顧此一命題最早的漢人解說。為方便下文的討論，爰仍效法毛先生，先將《大學》相關原文抄錄於下：

1 此說似先發於明。劉宗周《大學雜言》，曰：「格物之說，古今聚訟有七十二家。」文見《劉子全書》卷 38，《劉子全書及遺編》（日本京都：中文出版社，1981.6，影印清道光間刊本），下冊，頁 854。其後清儒多襲用其說。

2 此文原刊於《輔仁學誌》，第 11 期（1982.6），頁 15-34；今已收載《毛子水全集》（臺北：《毛子水全集》編委會，1992.4），《學術論文》分冊，頁 232-250。

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。其本亂而未治者，否矣；其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。

## 二、鄭玄來事說及其解讀

「格物」一詞之所以難解，只因其詞不見於先秦其他文獻，即於《小戴禮記》中，亦惟獨見於《大學》一篇，無他篇記載可供參證。後世流傳最早的解說，自是鄭玄的注解，則已至東漢末世，所述是否即是先秦本義，已難認定，而況對鄭玄注文的理解，後世還生出分歧。鄭玄解《大學》「致知在格物」，云：

知，謂知善惡吉凶之所終始也。格，來也；物，猶事也。其知於善深則來善物，其知於惡深則來惡物，言事緣人所好來也。

唐孔穎達《禮記正義》疏解其義，云：

致知在格物者，言若能學習招致所知；格，來也；已有所知，則能在於來物。若知善深，則來善物；知惡深，則來惡物。言善事隨人行善而來應之，惡事隨人行惡亦來應之。言善惡之來，緣人所好也。<sup>3</sup>

這兩段話都有費解之處，當然正如毛先生所指出，孔穎達在「知」前增入「學習」，在「知善」「知惡」之後補釋了「行善」「行惡」，似較鄭氏注文顯白一些。然在鄭玄，以行文較簡，並未沾著經文「在」字；孔穎達則不能閃躲，乃謂「已有所知，則能在於來物」，此一語卻依然費解。因此其後到了清代，同是尊崇漢唐舊說的學者，遂生出其他解讀。如徐養原《格物說》申鄭注，云：

（鄭氏）格之訓來，見於《釋言》，非臆說也。蓋知者，非昭昭靈靈之謂也，謂其能知物也。物不來，則何所知乎！所謂「致知在格物」者，言欲致吾之知，在因夫事

<sup>3</sup> 漢·鄭玄、唐·孔穎達，《禮記注疏》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1965.6，影印嘉慶20年江西南昌府學本），第5冊，卷60，頁983-984。

物之來以審夫善惡之幾而已。天下之物，有善有惡，皆緣人所好以招致之。唯因其來而有以審其善惡之幾，則自然知所當好，知所當惡，故曰「物格而后知至」。<sup>4</sup>

其對鄭注的申述，頗有點朱子解說「慎獨」的意味，只朱子從內心善惡之幾立說，而徐氏則轉著眼於外在的事物。<sup>5</sup>乃謂因事物之來，審察其善惡之幾而自然知所好惡。然則「致知在格物」與「物格而后知至」實只是一樣工夫，不過裁分成兩截說而已。此一解說，文意自較鄭、孔明晰，然而鄭玄明明說是事之善惡緣人所好來，故孔穎達雖增意解注，而其言下之意，先知後行，既行而來事之善惡，其先後之序尚未悖鄭意；今徐氏卻說是知所當好惡乃緣審乎事來之善惡，則顯與鄭說因果並不相符。究其實，乃移鄭解「致知在格物」以說「物格而後知至」；而增善惡之幾一意以接釋前句。不過從徐說中，我們已不難覺察到，解「格物」為「來事」，若再進一步要解釋「致知在格物」為何樣工夫時，顯將面臨困境。所以宋翔鳳《大學古義說》同樣根據鄭注來解「致知在格物」一語時，便說：

鄭君釋此文云：「格，來也。言知於善深則來善物，知於惡深則來惡物。」是格物者，誠正脩齊治平之效驗也。故言「在」而不言「先」，言其效驗無往不在。「天降膏露，地出醴泉，山出器車，河出馬圖，鳳皇麒麟皆在郊徯，龜龍在宮沼，其餘鳥獸之卵胎，皆可俯而闕。」此格物之謂也。<sup>6</sup>

我們姑不論他以天地山川鳥獸所出現的種種特殊事物來解「來物」，是否有當於先秦原義以至鄭注本旨，總之這一解便將格物說成是誠正修齊治平的效驗，而他繼此解「物格而后知至」以下一段話，便又說：

此一節皆明物格之效，陰陽調而風雨時，群生和而萬民植，五穀熟而草木茂，天地之間被潤澤而大豐美，四海之內聞盛德而偕徯臣。諸福之物，可致之祥，莫不畢至，而王道終矣。此物格以至天下平之謂也。<sup>7</sup>

4 清·徐養原，格物說，清·嚴杰補編《經義叢鈔》引錄，清·阮元編，《皇清經解》（臺北：漢京文化事業公司，1980，重編影印學海堂本），第20冊，卷1388，頁15005。

5 朱注《學》《庸》「獨」字，並云：「獨者，人所不知而已所獨知之地也。」而尤詳其意於《中庸章句》，曰：「言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而已獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。」見《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994.11），頁10、23。

6 清·宋翔鳳，《大學古義說·一》，清·王先謙編，《皇清經解續編》（臺北：漢京文化事業公司，1980，重編影印南菁書院本），第11冊，卷387，頁8276。

7 同前註。

如是經文「必先」與「而后」兩段之覆說，基本上無大分別。而況從宋氏解說中，只見專舉祥瑞善物之一面，即可見其並不合鄭玄言來物並包善惡兩者的原意。蓋言「格物」猶可分言善惡，言「物格」則不得含惡物；前後兩物字偏全異解，亦無說以通。故如孔穎達《正義》說「物格而后知至」，云：

物格而后知至者，物既來則知其善惡所至：善事來則知其至於善，若惡事來則知其至於惡。既能知至，則行善不行惡也。<sup>8</sup>

其說縱嫌牽強，畢竟前後兩物字不致歧義。清洪震煊盛稱《正義》之說，並進而引申之，云：

言初始必須學習，然後乃能有所知曉其成敗，故云先致其知也。「致知在格物」者，格者，來也。言若能學習招致所知；已有所知，則能在於來物。若知善深則來善物，知惡深則來惡物。由斯言也，學習當居致知之先，格物實在致知之後。善惡之來，惟致知者能知之也。「物格而後知至」，言物既來，則知其善惡所至。若善事來，則知其至于善；若惡事來，則知其至于惡。既能知其至，則行善不行惡也。審若是言，則格物為身外之事，非有關於學問也。惟物之未來，我則先學習招致所知，有以待之；物之既來，我則知其善惡成敗所至，而有以處之。《大學》之第一義，在先學習招致所知，以待物來而知其至耳。知格物本非第一義，尚何紛紜辨難之有哉！<sup>9</sup>

這段解釋或可將孔氏疏語說得更清楚明白，前後兩物字的解說算是一致了，然而「物格而后知至」與下句「知至而后意誠」兩「知至」間仍不得不添入「行善不行惡」之一意，其實依然上下文異解。故洪氏可謂有得於孔義，至於是否有得於鄭義以古義，則似尚未易遽斷。不過經他此一細說，指出「學習當居致知之先，格物實在致知之後」，卻已將鄭、孔解經的盲點暴露出來，因為經文明明說「致知在格物」，若依他們解說，豈非轉成「格物在致知」！儘管孔、洪都保留了一句「已有所知，則能在於來物」的怪話，以期貼合於原經，然而格物與致知先後次序的矛盾，仍不可淹。

### 三、程朱窮理說

大抵貼合《大學》經文，通釋其文義者，自以程、朱之說最獲後世認

<sup>8</sup> 同註 3，頁 984。

<sup>9</sup> 清·洪震煊，格物說，同註 4，頁 15004。

同。姑無論前代科舉功令的影響，即如上文所提及筆者幾位師長的論文，其實都在不同程度上贊成程、朱的意見。但這並不意謂程、朱之說，向無爭議；事實上自有程、朱之說出，後代即不斷有學者起而持異議，此所以晚明儒乃謂格物有七十二解之多。程、朱以「窮理」解格物，伊川曰：

格，至也。物，事也。事皆有理，至其理，乃格物也。<sup>10</sup>

又曰：

格猶窮也，物猶理也，猶曰窮其理而已也。<sup>11</sup>

朱子在《大學章句》中本伊川說，先以「窮至事物之理」注「格物」，又謂《大學》格物致知有關傳，因撰補傳，則曰：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。

朱子以為《大學》不但有錯簡，又有闕文，遂以己意更易、補傳，其作法頗遭後人非議，此一問題姑置勿論。<sup>12</sup> 即就文義的解說而言，質疑其說者主要秉持兩種觀點：第一，就文字的訓釋而言，「格」既訓「至」，其上轉出「窮」字；「物」訓「事」，下又轉出「理」字，疑其支離。第二，就其內在之義理而言，格物之物，程、朱所謂即凡天下之物而格，將使人窮老盡氣莫底其境，安得以言八條目之初階？若此則格物、致知，皆向外物求理，是亦支離。

為程、朱辨解者，多謂其訓字縱未銖兩悉稱，而其大意則無悖經旨。又或謂程、朱所謂窮理，要以人事之理為主。如戴靜山先生云：

<sup>10</sup> 宋·程顥、程頤，《河南程氏外書》卷2，《二程集》（臺北：里仁書局，1982.3），上冊，頁365。

<sup>11</sup> 同前註，《河南程氏遺書》，卷25，頁316。

<sup>12</sup> 朱子前，二程兄弟已分別有《大學》改本。對《大學》有無錯簡、闕文的認知，或多或少都與格物的理解有關。清初毛奇齡撰《大學證文》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》第210冊，1986.3）嘗謂「元明改本約十餘本，不能全列，第舉其行世者五本」，見卷1，頁280。其門人林文蘆《大學偶言》（臺南縣：莊嚴文化事業公司，《四庫全書存目叢書·經部》，第176冊，1997.2）則稱「朱竹垞（彝尊）先生自言曾見有三十餘改本」，見頁8。葉國良介紹宋儒林之奇的大學改本（《幼獅學誌》，18:4，1985.10）謂王大干「大學正簡」（臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1974.6）就今內容可考者，得至少二十三種，而葉文所述林氏本尚未在內。

伊川和朱子 雖主窮理，卻不重視自然界的物理，而重視人事之理，亦即是倫理。<sup>13</sup>

此在伊川議論，亦可得其證。蓋伊川云：

凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端：或讀書，講明義理；或論古今人物，別其是非；或應接事物而處其當；皆窮理也。<sup>14</sup>

所示窮理三途：一曰讀書以講明道義，二曰評論古今人物以辨別其是非邪正，三曰應接事物以求處得其當。此等可謂皆在人生倫理道德範疇以內事，而並未牽涉無窮無止之自然界真理。而且他尚有更明白的宣示：

格物之理，不若察之於身，其得尤切。<sup>15</sup>

所以伊川之真意，確如戴先生所說，乃以人事之理為主。但伊川他處又嘗云：

凡眼前無非是物，物物皆有理。如火之所以熱，水之所以寒，至於君臣父子間皆是理。<sup>16</sup>

這畢竟還是留下物理一路。朱子顯然是接受了伊川的觀念，加之先後解說多方，見於《文集》、《語類》語意詳略不同，自更易引起理解上的歧異。如朱子嘗云：

一身之中，是仁義禮智，惻隱羞惡、辭遜是非，與夫耳目手足視聽言動，皆所當理會。至若萬物之榮悴，與夫動植小大，這底是可以如何使，那底是可以如何行，車之可以行陸，舟之可以行水，皆所當理會。<sup>17</sup>

吾生有涯，而知也無涯，此人盡知之者，朱子無不知之理，故他也一如伊川，明確指出務博求必盡窮天下之理之為非，曰：

格物之論，伊川意雖謂眼前無非是物，然其格之也，亦須有緩急先後之序，豈遽以為存心於一草一木器用之間而忽然懸悟也哉？且如今為此學而不窮天理、正人倫、講聖言、通世故，乃兀然存心於一草木、一器用之間，此是何學問？如此而望有所

13 戴君仁，大學八條目的覆說，《戴靜山先生全集》（臺北：戴靜山先生遺著編輯委員會，1980.9），第3冊，頁1421。

14 同註11，卷18，頁188。

15 同前註，卷17，頁175。

16 同前註，卷19，頁247。

17 宋·黎靖德編，《朱子語類》（京都：中文出版社，1979.2），縮印本上冊，卷18，頁304-305。

得，是炊沙而欲其成飯也。<sup>18</sup>

因此其後王陽明本朱子格物之旨，去格庭前竹子，竟七日而病，乃謂朱子說錯了，其實朱子何嘗是要如此去格物？因此戴先生的看法應是符合程、朱本意的。不過即從上兩段引文中，朱子實並未排除自然之理於格物之外，其意亦不容否認。故錢賓四先生為之說解曰：

朱子謂格物乃「窮至事物之理」，既言人事，自亦不當忽略物理。即孝子之夏清冬溫，豈不仍兼自然物理在內？故知朱子之說，宜與《大學》本文原義無大違礙。<sup>19</sup>

又曰：

朱子 補傳 已明言之，曰：「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之。」又曰：「物，猶事也。」則孔孟之所傳，固為修、齊、治、平之理乎？抑鳥獸草木之名乎？《大學》亦明言之，曰：「為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈。」此皆已知之理，而猶待於後人之益窮之，何嘗是欲窮乎鳥獸草木之名乎？抑且《大學》本文又言之，曰：「『緡蠻黃鳥，止于丘隅。』子曰：『于止，知其所止，可以人而不如鳥乎？』」是《大學》亦未嘗不格及於鳥獸之理。豈可於格物「物」字，必抹去鳥獸草木自然之理於不談不論之列乎？故朱子言格物窮理，既包有人文事為之理，亦兼有自然萬物之理。至其本末、先後，當務之急，稍治孔孟書者皆知之。惟至於近世，西方自然科學日益發展，於是讀朱子 補傳，乃易聯想及於自然物理，而朱子若已先發其意於五、六百年之前。此亦見朱子論學，其精神氣魄之卓越。朱子 補傳，則實未有先物理後人事之稍微痕跡之嫌疑，此固細讀朱子 補傳 本文而可知也。<sup>20</sup>

此處解說朱子格物窮理之義，自然之理亦不能截然剔除在外，亦甚通達。故近世泰西傳入聲光化電之學，國人乃以格物之學稱之，不感窒礙；而歷來格物異解，亦惟其說可與自然科學之研治相接榘，亦即此可知。惟即說孝子之冬溫夏清亦兼及物理，然《大學》通篇則只著重人事，更不及此類之發揮，且此等物理亦當在一般常識範圍之內，而不必有俟乎吾人之用心窮格；「緡蠻黃鳥」云云乃所以借寓，非所以言窮人事止于至善之理與夫草木鳥獸自然之理之相關。故我們或可承認如錢先生所說，《大學》於如何格物致知，實所未詳，縱無闕文，必有闕義，朱子 補傳 至少是補出了《大學》闕義。

18 宋·朱熹，答陳齊仲，《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996.10），第4冊，卷39，頁1792。

19 錢穆，《中國學術思想史論叢（二）》大學格物新釋，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998.5），第18冊，頁219。

20 同前註，頁229。

然而《大學》八條目宜皆屬人事，且「格物」居其最初一目，即只就君臣父子人倫之理而言，其常變得失之所以然，求其豁然貫通之一境，亦非初學一蹴可幾。即如伊川所謂窮理三途，謂其為致知之方、從入之途則人人可行，期其如朱子所謂「眾物之表裏精粗無不到，吾心之全體大用無不明」，即在天縱之將聖如孔子，恐亦當在其四十、五十而後可。八目初階，仍疑不致若斯之難。

戴靜山先生曾解說經文中八條目的覆說，特分辨「格物致知」和「物格知至」之差異，其意甚佳，曰：

「格物致知」和「物格而後知至」，有程度上的不同。格物致知是學問初步事，而物格知至，則是到了成熟的地步。<sup>21</sup>

「致知在格物」言「在」而不言「先」，朱子亦有說，云：

知與物至切近，物才格，則知已至，故云「在」，更無次第也。<sup>22</sup>

其辨「致知」之與「知至」，則曰：

上一「致」字，是推致，方為也。下一「至」字，是已至。<sup>23</sup>

戴先生本此意為之推說，云：

致知格物，意為推知著物，是一時俱了的，所以無「後」字。可是「物格而后知至」這一句卻有「後」字，物格不與知至一時俱了，便不能說推知著物便是格物。因此這物字必定具有某種意義，不是泛稱事物。伊川和朱子都以為格物就是窮理，這是很很有道理的。<sup>24</sup>

朱子雖以事訓物，然其所指實為事理，戴先生的分析是頗能掌握朱子命意的。故孟子曰：「萬物皆備於我矣。」朱子《集注》云：

此言理之本然也。大則君臣父子，小則事物細微，其當然之理，無不具於性分之內也。<sup>25</sup>

所釋「萬物」，亦指萬物之理。所舉君臣父子之大者，乃如仁義禮知之發於四端者之類；事物之細之小者，則當指飲食起居者而言。故王夫之曰：

21 同註 13，頁 1420。此意戴先生又申於 陽明批評孟子盡心章朱注，見同書，頁 1435。

22 同註 17，卷 15，頁 270。

23 同前註，頁 265。

24 同註 13，頁 1420-1421。

25 同註 5，頁 491。

《集註》之言「物」，必以君臣父子為之紀，而括其旨於事物之細微，終不侈言飛潛動植之繁蕪，其旨嚴矣。<sup>26</sup>

然則朱子此解「萬物」亦一猶《大學》之解格物，其與近代科學格天地萬物之理者並不相同。但朱子《孟子或問》中解此章又云：

萬物之生，同乎一本，其所以生此一物者，即其所以生萬物之理也。故一物之中，莫不有萬物之理焉。所謂「萬物皆備」者，亦曰有其理矣。<sup>27</sup>

《語類》亦云：

萬物之理皆備於我，如萬物莫不有君臣之義，自家這裡也有；萬物莫不有父子之親，自家這裡也有；所謂萬事皆在我者，便只是君臣本來有義、父子本來有親、夫婦本來有別之類，皆是本來在我者。<sup>28</sup>

此亦如同其說格物，在朱子意，所舉儘為君臣父子人事之理，然亦並不截斷其與自然萬物之關聯。自近代人觀點言之，固可因其得與科學格物相銜接而欣賞其氣魄，然自孔孟以至《大學》本文，似未見有重在探求萬物之理的主張。尤如《大學》，自誠正修齊治平，皆主人事，亦未見有諸如萬物一本同寓其理之理論。故錢賓四先生亦不得不承認：

格物補傳 實有自「事物」混入「物物」之嫌。<sup>29</sup>

然則朱說所以會招致後來王陽明的不滿，自是不無緣故的了。

#### 四、象山窮理說與陽明正物說

在王陽明之前，早在朱子同時，陸象山便另解「格物」，與朱子大異其趣。象山云：

格物者，格此者也。伏羲仰觀俯法，亦先於此盡力焉耳。不然，所謂格物，未而已矣。<sup>30</sup>

<sup>26</sup> 清·王夫之，《讀四書大全說》 孟子·盡心上篇，《船山全書》第6冊（長沙：嶽麓書社，1991.12），卷10，頁1119。

<sup>27</sup> 宋·朱熹，《孟子或問》，《朱子遺書》（臺北：藝文印書館，1969.5，影印清康熙中樂兒呂氏寶誥堂重刊白鹿洞原本），卷13，頁5上。

<sup>28</sup> 同註17，卷60，頁717。

<sup>29</sup> 同註19，再論大學格物義，頁241。

<sup>30</sup> 宋·陸九淵，《陸九淵集》 語錄下（臺北：里仁書局，1981.1），卷35，頁478。

以「格此」為「格物」，「此」者何？象山並未說破，故後人頗感費解。戴靜山先生另有一篇《象山說格物》的論文，<sup>31</sup>把《象山集》中涉及格物的論學語歸納分析，說明象山解「格」字為「至」，與「窮」「究」同義，亦謂格物即窮理，驟看似與朱子並無大不同；然其所謂「物」的具體含義，實指「此心此理」，故如朱子所主，先向外面事物上窮理，在象山則斥之為「末」。象山的解說，其實即是他向來最大的學術宗旨，所以戴先生說：

象山的格物，等於發明本心，等於先立乎其大者。

用這一義來說《大學》，亦可自成一系義理，但是否有當乎《大學》原文的訓解，恐怕是很成問題的。所以戴先生說：

這是象山用主觀的見解來解《大學》，超訓詁的解釋，也可說是不顧語言文字的解釋。他只是以古人的話來印證自己所見到的理，所謂六經注我。

其後王陽明雖學宗象山，然年十七謁上饒婁諒，與論朱子格物大指，知其始讀《大學》，亦先依朱子。只因對朱子有所誤會，便去格庭前竹樹，遂疑聖人不可學。游九華歸，築室陽明洞中，泛濫二氏學，數年無所得。及後貶謫龍場，窮荒無書，日繹舊聞。忽悟格物致知，當自求諸心，不當求諸事物，乃發明其良知之學，以為《大學》致知即「致良知」，究其義則無異於回歸象山，總之是將此理自外物挽回內心。論者或以其說亦一如象山之「六經注我」，然在陽明之解說，其形式則仍循訓詁舊軌，並未沿襲象山成說。陽明之說詳見於其《大學問》，其言曰：

《易》言「知至至之」，「知至」者，知也；「至之」者，致也。「致知」云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎？是必實有其事矣。故致知必在於格物。物者，事也，凡意之所發必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，為善之謂也。夫是之謂格。今焉於其良知所知之善者，即其意之所在之物而實為之，無有乎不盡；於其良知所知之惡者，即其意之所在之物而實去之，無有乎不盡；然後物無不格，而吾良知之所知者無有虧缺障蔽，而得以極其至矣。<sup>32</sup>

陽明又嘗言：

<sup>31</sup> 此文收入《梅園論學集》，同註13，第2冊，頁399-405。

<sup>32</sup> 明·王守仁，《大學問》，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992.12），下冊，卷26，頁971-972。

意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物；意在於事君，即事君便是一物；某說無心外之理，無心外之物。<sup>33</sup>

對照著《大學問》的解說來理會，自知其意實指事父、事兄皆是一事，自吾心之所發之對象，各有其事，而此事則物也。故說當致吾心所以知善知惡之良知來正物，就此物上正其不正以歸於正，所謂為善去惡者，是即格物。是則所謂格物者，即正其事之意。何以能正其事？亦曰本諸其事之理而已，不過此理則原於吾心之良知，而不假外在事物之索求。此是朱、王之根本歧處，亦陽明基本精神與象山相符之所在。

惟在陽明當時，便有湛若水、羅欽順與之持異議。若水論學，以「隨處體驗天理」為宗，故其論「心」與陽明「致良知」之旨不同；然此尚屬道學內部學術宗旨的分殊，欽順則質疑陽明格物之說與《大學》原旨相悖。史稱欽順嘗致書陽明，略謂聖門設教，博學於文，若但反觀內省，則「正心誠意」已足，何俟再先加以格物工夫。陽明答書，則略以理、性、學皆無分內外為說。然此實未足以折服欽順。欽順復修一書與之論辨，曰：

執事云：「格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也。誠意者，誠其物之意也。致知者，致其物之知也。」自有《大學》以來，未有此論。夫謂格其心之物，格其意之物，格其知之物，凡為物也三。謂正其物之心，誠其物之意，致其物之知，其為物也一而已矣。就三而論，以程子格物之訓推之，猶可通也。以執事格物之訓推之，不可通也。就一物而論，則所謂物，果何物耶？如必以為意之用，雖極安排之巧，終無可通之日也。又執事論學書有云：「吾心之良知，即所謂天理。致吾心良知之天理於事物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物各得其理者，格物也。」審如所言，則《大學》當云「格物在致知」，不當云「致知在格物」，與「物格而后知至」矣。<sup>34</sup>

這一辨，亦猶如後來清代洪震煊推說鄭、孔二氏之義，不期而得出「格物實在致知之後」的結論。可見陽明的解說，即使鞭辟近裏，簡易明白，然而要依傍《大學》經文，終有難通之處，如此陽明雖費心逐一訓解字義，而恐亦難逃「六經注我」之譏。可惜欽順書尚未送達，陽明便已先卒，學術史上便只留下這麼一件懸案，不知陽明當日若能讀到欽順這一番質難，究將作何辨解。

<sup>33</sup> 《語錄一·傳習錄上》，同前註，上冊，卷1，頁6。

<sup>34</sup> 清·張廷玉等，《明史》（北京：中華書局，1987.11），卷282 儒林一·羅欽順傳，頁7237。

## 五、明末清初以下格物新義

如我們撇開朱子格物說中有關自然之理與人事之理那一點模糊的爭論，改從一個比較宏觀的角度來看，也可以說對「物」字的訓釋，程朱、陸王實皆同在漢儒「物猶事也」的舊詁之下作引申，只漢儒未牽搭到「理」的層面，而宋明儒則多推到事理為說。宋明儒之於事理，程朱偏主向外，陸王則重在此內求；其大別如此。<sup>35</sup>

其後到了明末清初，則有據《禮》家義釋「物」字者，其義則頗別出。主此說者，有瞿汝稷、萬斯大，略見於黃宗羲《答萬充宗論格物書》之引述：

兄以 大射儀 若丹若墨所畫之物，即格物之物。聖人不過乎物，即是盡其性；因物付物，即是盡人之性。此是兄讀書自得，而先儒已有言之者。瞿汝稷云：射有三耦，耦凡二人，上耦則止於上耦之物，中耦則止於中耦之物，下耦則止於下耦之物。畫地而定三耦應止之所，名之物也。故《大學》言物是應止之所也。格，至也。格物也者，至於所應止之所也。在瞿元立雖創言之，然與羅近溪訓格為式，事皆合式為格物，字異而義則同也。<sup>36</sup>

蓋格物二字聯綴為一詞，惟一見於《大學》，然分字而詁，則先秦舊籍中固不乏異義，清儒謝江嘗言「格」有十八解；<sup>37</sup>「物」字義解則不多；然合而釋之，仍可有各種新解。質而言之，「格物」中「格」字訓釋，多繫乎對「物」字的理解。如司馬光以物為外物，故以扞格義釋格，謂「扞禦外物」即是格物。<sup>38</sup>以「物」為萬物，乃一般最常見之釋義，然歷來解者採此義者反不

<sup>35</sup> 明末清初有孫奇逢，嘗為朱子、陽明格物歧義作調停，曰：「朱、王入門原有不同，及其歸也，總不外知之明、處之當而已。」見徐世昌編纂，《清儒學案》（臺北：燕京文化事業公司，1976.6），《夏峰學案》答常二河，第1冊，卷1，頁13-14。其《格物論》亦云：「紫陽窮理說的渾成，陽明正物說的直截。紫陽與陽明其實何嘗相背？」見清·陳夢雷編，《古今圖書集成》（臺北：鼎文書局，1977.4），第59冊，《理學彙典·學行典》，卷90，頁879引錄。然兩家異同的爭議，實並未因之而泯滅。又案：程朱、陸王學術異同乃近世學術大題，所涉極複雜深細，此處只就物字義解粗言之。

<sup>36</sup> 明·黃宗羲，《答萬充宗論格物書》，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1993.10），第10冊，《南雷詩文集》上，頁193。

<sup>37</sup> 清·謝江，《格物說》，同註4。

<sup>38</sup> 宋·司馬光，《致知在格物論》，《溫國文正司馬公文集》（臺北：臺灣商務印書館，

多；以事為解者則較多，自鄭孔以至程朱、陸王，幾無不用此訓釋，但或專主於事，或推引於事理而已。由其認定「物」為事義，其上「格」字遂依各家不同體會，乃或訓來、至、止、正等諸義。清徐灝《說文解字注箋·口部》：

各，古格字，故从夂。夂有至義，亦有止義，格訓為至，亦訓為止矣。<sup>39</sup>

可知來至之與終止，似若相違，其實依然是一義之引申。此意阮元《學經室集》大學格物說中亦有所說明。至於「格」之訓正，如《尚書》「格其非心」、《孟子》「格君心之非」即是其例。《論語》「有恥且格」，「格」或訓至，謂民恥於不善，而有以至於善；或訓正，謂民有以日遷乎善；則至之與正，其義亦可相通。<sup>40</sup>然而瞿、萬對「物」字的理解則與諸家大異其趣。其「物」義本出射禮，《儀禮》鄉射禮：

射自楹間，物長如筈，其間容弓，距隨長武。

鄭注：

物謂射時所立處也。謂之物者，物猶事也，君子所有事也。<sup>41</sup>

又《禮記》投壺 鄭注：

間相去如射物。

孔疏：

物，謂射者所立之處，物長三尺，闊一尺三寸；兩物東西相去容一弓。<sup>42</sup>

其他如《大戴禮》虞戴德云：「規鵠，堅物。履物以射其地，心端色容正，時以數伎」；《儀禮》鄉射禮大射儀並云：「(上射、下射)皆當其物北面而揖，及物揖，皆左足履物，還，視侯中，合足而俟」，物義皆同

1975.6,《四部叢刊初編》第46冊),卷71,頁519。案：司馬光所謂「外物」,意指物欲之誘。其意殆近乎唐人李翱復性書之說。李氏云：「物者,萬物也;格者,來也,至也。物至之時,其心昭昭然明辨焉而不應於物,是致知也,是知之至也。」其所謂「心不應於物」內涵即近乎司馬云云,但李氏實以此解致知,非解格物,彼仍是以「來、至」釋「格」,與司馬訓「扞禦」者不同。李說見《李文公集》(《四部叢刊初編》,第40冊),卷2,頁10。

<sup>39</sup> 據丁福保,《說文解字詁林正補合編》(臺北:鼎文書局,1977.3),第2冊,頁1270引錄。

<sup>40</sup> 參宋·朱熹,《論語集注》,同註5,頁70。

<sup>41</sup> 漢·鄭玄、唐·賈公彥,《儀禮注疏》,同註3,第4冊,卷13,頁148。

<sup>42</sup> 同註3,卷58,頁966。

此。可知古代舉行射禮時，射者所站立之固定位置，即稱之曰「物」。至立義之所以然，鄭玄似已不甚了了，故仍由「物猶事也」之訓曲折引申，謂射為君子所有之事。若然，則當泛指射事為物；射事所涉多方，何以獨指其所立處為「物」？阮元則引《禮記》仲尼燕居 鄭注：「事之謂立，置于位也」，及《釋名》釋言語：「事，傳也。傳，立也。」謂物之事即傳。如此迂曲為說，已非鄭玄本旨。

此義雖頗罕用，然《大學》原屬《小戴禮》之一篇，字義訓釋參考本書他篇，宜亦不失為一途。學者固不妨平心細究，此一訓解施於《大學》原文上下文理是否能通。例如清儒凌廷堪亦《禮》學名家，著 慎獨格物說，即主以《禮記》釋《禮記》，其言曰：

（禮器）曰：「君子曰：『無節於內者，觀物弗之察矣。欲察物而不由禮，弗之得矣。故作事不以禮，弗之敬矣；出言不以禮，弗之信矣。故曰：禮也者，物之致也。』」此即《大學》格物之正義也。格物亦指禮而言。「禮也者，物之致也」，《記》文亦明言之。然則《大學》之格物，皆禮之器數儀節可知也。後儒置 禮器不問，而侈言格物，則與禪家之參悟木石何異？<sup>43</sup>

特謂「物」之所指，限於禮之器數儀節。然所謂禮，固有動容周旋之禮儀禮容，但亦有禮意，則幾可謂關乎人生之全部。《大學》原篇雖繫《禮》，並不意謂所涉內容只如此狹隘。即揆諸 禮器 原文上下脈絡，其所謂「物」，亦明指萬物而言，豈可獨截其「禮也者，物之致」一語，便謂其專指禮器儀節？此不惟誤說《大學》，即在 禮器，亦非的解。此凌氏因不喜宋明儒窮理之說，欲以「禮」代「理」，意若禮說皆得相通；不思《大學》尚有誠正修齊治平諸項，又安可以此一義通說？此即在《大學》本文亦難尋依據。

雖然，瞿、萬以「射者所立之處」訓「物」，引申之以「至於所應止之所」解「格物」，則於《大學》原文誠然可通。錢賓四先生嘗闡申其義，云：

若訓格為止，物為所止處，此即《論語》所謂「君子思不出其位」。格於物，則不出其位也。《詩》曰：「天生蒸民，有物有則。」《易》曰：「君子以言有物而行有則。」此皆「物」與「則」並言同義，猶言法則、準則。以今語說之，猶云榜樣或標準。在外言之為標準，在己言之則為其地位或立場。故人性之明德，人事之至善，即《大學》格物「物」字義。古者射以觀德，射以擇士，故每以射事喻德行。《中庸》云：「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」此云「正鵠」，乃所射之目的。射貴乎中的，中的即射事之至善也。若以人事言之，為人子者即應

43 清·凌廷堪，慎獨格物說，《校禮堂文集》（北京：中華書局，1998.2），頁144。

止於人子之地位，孝則譬之如射。若人子雖欲孝，而不得愛於父，則如射不中的，失諸正鵠；在外未見親民之效，即在我未可謂已明其明德，而其事亦未可謂已止於至善。子欲孝而父不愛，為子者仍只有孝，別無他道。故曰：「行有不得，則反求諸己。」故射不中的，只有站在原地位好好再射，終不能埋怨自己地位站差了。故萬氏所釋《大學》格物義，實即《大學》止至善工夫。<sup>44</sup>

此說扣合《大學》義旨，可謂條暢。然錢先生又以先秦典籍「物」字此訓少見，《大學》無緣忽用此義，因此進而復申萬氏稍前顧亭林之說。顧氏《日知錄》曰：

致知者，知止也。（原注：董文清槐以「知止」二節合「聽訟」章為「格物」傳。）知止者何？「為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信」，是之謂止。知止然后謂之知至。君臣、父子、國人之交，以至於禮儀三百、威儀三千，是之謂物。《詩》曰：「天生烝民，有物有則」，孟子曰：「舜明於庶物，察於人倫。」昔者武王之訪，箕子之陳，曾子、子游之問，孔子之答，皆是物也。故曰：「萬物皆備於我矣。」惟君子為能體天下之物，故《易》曰：「君子以言有物而行有恆。」《記》曰：「仁人不過乎物，孝子不過乎物。」<sup>45</sup>

錢先生以為顧氏所述義，與萬氏訓義雖有通專之殊，其實內涵並無二致，且顧訓所引古書較萬氏更為明通。此外阮元亦本物事之訓，兼採瞿、萬解義，而說又不同。其說云：

物者，事也。格者，至也。事者，家國天下之事，即止于五倫之至善，明德、新民，皆事也。格有至義，即有止意，履而至，止於其地，聖賢實踐之道也。格物者，至止于事物之謂也。凡家國天下五倫之事，無不當以身親至其處而履之，以止于至善也。格物與止至善、知止、止于仁敬等事皆是一義，非有二解也。必變其文曰格物者，以格字兼包至止，以物字兼包諸事，聖賢之道，無非實踐。<sup>46</sup>

阮元亦不脫乾嘉學者不喜宋儒窮理說之意態，自認所說異於宋儒之所在，即虛實之辨，謂己說為實踐，而宋儒為虛義。要之，明清儒解格物，幾莫不挽而歸諸人事範疇內作解；此誠較合《大學》本文文理，亦似更近先秦古義。然錢先生則評阮說實與宋儒訓解同病，云：

阮氏若只謂格物乃至於事、止於事，依然語氣不完，依然與朱子同病。故朱子必以「至事」變成「窮至事物之理」，語氣始足；阮氏亦必以「至事」變成「至於事之至

<sup>44</sup> 同註 19，頁 222-223。

<sup>45</sup> 清·顧亭林，致知，《原抄本日知錄》（臺北：明倫出版社，1970.10），卷 9，頁 183。

<sup>46</sup> 清·阮元，大學格物說，《學經室一集》，卷 2，《學經室集》（北京：中華書局，1993.5），上冊，頁 54-55。

善」或「止於事之至善」，而後語氣始足；則依然是增字詁經也。<sup>47</sup>

若只言「至事」，則只當得朱子「即物窮理」之「即物」一截。毛子水先生則盛稱曾國藩「心當附麗事物以求知，不可舍事物以言知」，以及陳澧「至事者，猶言親歷其事」兩說。<sup>48</sup> 夷考兩家之義，亦得清儒章學誠所謂「古人未嘗離事而言理」之意，所重者則亦一如阮元所說之實踐。無如此等說法終無以解前引戴靜山先生所提八條目覆說「格物」與「物格」層次之異。故錢先生乃云：

格物「物」字，本不訓事，而當為事之至善處。格物者即至於事之至善而止之義。

此說即自阮說修正而來，而直以「事之至善」訓「物」，則舉《日知錄》所集各條為義證，云：

「萬物皆備於我」，決非「山河大地皆是我法身」也，亦非得謂「萬事皆備於我」也，只可謂「萬善（或萬德）皆備於我」始明白。「明於庶物」即「明於諸善（或眾德）」也。仁人孝子「不過乎物」，即「至於至善」、「止於至善」也。<sup>49</sup>

曰「善」曰「德」，則仍與「理」相通。「不過乎物」本出《禮記》哀公問：公曰：「敢問何謂成身？」孔子對曰：「不過乎物。」

元陳澧《集說》引應氏（鏞）曰：

物者，實然之理也。性分之內，萬物皆備。仁人孝子不過乎物者，即其身之所履，皆在義理之內而不過焉，猶《大學》之「止於仁」「止於孝」也。違則過之，止則不過矣。夫物有定理，理有定體，雖聖賢豈能加毫末於此哉？亦盡其當然而止耳。<sup>50</sup>

其說即本於朱注「萬物皆備於我」而來，亦明引《大學》為證。可見錢先生之解義，論其實質內涵，所異於朱子者，更在「格」字義訓上；而所謂「事之至善」，易言之，即事理之當然；至其義解的轉折，則本於「射者所立之處」之訓而引申。然縱說錢先生此解「物」字與朱義可相證發，畢竟由「格」字的異訓，終令錢先生的說法，亦一如大多數明清諸儒的共通意見，實即主張《大學》所謂格物仍應不越人事範圍以外。

47 同註 29，頁 243-244。

48 曾說見王啟原輯《求闕齋讀書錄》卷 2，陳說見《東塾讀書記》卷 9；說詳毛子水，「致知在格物」：一句經文說解的略史，同註 2，頁 247。

49 同註 47。

50 元·陳澧，《禮記集說》（成都：巴蜀書社，1989.3，影印明善堂重梓怡府藏板本），下冊，卷 9，頁 8 上。

## 六、易傳物字別義

竊謂「物」字訓解，其在先秦，尚有一義可得而說。《易》繫辭下云：

道有變動，故曰爻；爻有等，故曰物；物相雜，故曰文；文不當，故吉凶生焉。

此稱爻之有等曰物。韓康伯《注》：

等，類也。乾，陽物也；坤，陰物也。爻有陰陽之類，而后有剛柔之用，故曰「爻有等，故曰物」。

孔穎達從而疏之，曰：

「爻有等，故曰物」者，物，類也。言爻有陰陽貴賤等級以象萬物之類，故謂之物也。<sup>51</sup>

韓氏明以類釋「等」，而孔氏則轉以釋「物」。韓氏實以陰陽剛柔之位言物，故續解《易繫》下文「物相雜」，謂是「剛柔交錯」；而孔氏則改言「萬物遞相錯雜」。此處其實《注》《疏》異義。下逮朱子《本義》，則曰：

等，謂遠近貴賤之差。相雜，謂剛柔之位相間。<sup>52</sup>

朱子似兼採韓、孔之義，然終避去「物」字並未明白注出，即在《語類》中亦無更清晰的解說。竊謂清張爾岐言之最了，其言曰：

爻何以謂之物？以爻有遠近貴賤之等差，故曰物。物也者，從其不齊之質而名之也。物何以謂之文？是物也，剛柔之位相間而立，故曰文。文者，從其錯雜而名之也。爻、物、文，都就爻位說。<sup>53</sup>

這是說，「物」是指不同的爻位而言，至於何以稱之曰物，張氏解釋為「從其不齊之質而名之」，是即指爻之初二三四五上而言，故謂有遠近貴賤之等差。此解物義，較朱子更明朗可從。蓋物字本義，从牛从勿。勿者，《說文》以為「州里所建旗，象其柄，有三游，襍帛，幅半異，所以趣民。」古文字學者或據卜辭謂勿當象弓弦之振動，與物字所从者初非一字；物所从勿則象耒刺田起土，由起土而訓為土色，土色非一，故引申為雜義。故卜辭中「物」

<sup>51</sup> 魏·王弼、晉·韓康伯、唐·孔穎達，《周易注疏》，同註3，第1冊，卷8，頁175。

<sup>52</sup> 宋·朱熹，《周易本義》，（臺北：大安出版社，1999.7），頁264。

<sup>53</sup> 清·張爾岐，《周易說略》（濟南：齊魯書社，1993.12），頁346。

為雜色牛，又古者謂雜帛為物，載籍中如《周禮》地官·牧人之「掌牧六牲，阜蕃其物」、載師·草人之言「物地」，諸物字並有不同種類、品級之義。姑無論勿字何說為當，總之凡言「物」者，皆取雜類不一以為義。<sup>54</sup>物之訓事，事亦非一，亦當由此義引申而出。即如人亦得稱物，如言「尤物」「人物」，仍不脫此義。故《易傳》言「爻有等，故曰物」，自當如張爾岐所釋，乃指有遠近、高下、貴賤等差不齊之六爻爻位而言。此不齊之各爻位，乃有初三五與二四上陰陽剛柔之相間，自此言之則謂之文。張氏謂「爻、物、文」皆就爻位說，至為明確。如是「物」乃有遠近貴賤等差不齊之位之意，故《禮》家稱射位為物，亦宜自此義引申，則並不嫌其為特解。

## 七、由易傳物義會通大學物有本末

惟《禮》家射事之物，但偏取其位義，以之解說格物，於義已通，而於串講上下文義，則嫌猶有未周；然此一解說，實已為詮釋《大學》提供了一個嶄新的思考角度。竊謂如言《大學》格物，似不如逕取《易》爻各等之位之義，更較周全。《易》一卦六爻，爻各有其爻位；每一爻位，各有其爻象，亦各有其爻理或爻義。如乾·初九：「潛龍，勿用」，初九居六爻最下，乃其位；潛龍是其爻象；勿用則其占，然亦可謂是其爻義或爻理。處初居下，固宜有沈潛勿用之理，故戒占者如此。占者筮遇此爻，《易》之象占，不啻開示其所當行之理；而居此位而有此象、宜遵此理而行者，則正屬占者自身。故《大學》之物，當不指他人，亦不指人我之間，而實即指己身而言。己位則非孤懸，必有與之相對者：有射物，則有射侯；爻位則更然，有己位，即有成其所謂遠近貴賤高下之位與之相對應；不過言「格物」則只就己位而言。而《易》爻之物，變動不居，尤合用來說明《大學》之意。孔孟儒家所謂「君子思不出其位」、「行有不得，反求諸己」，《中庸》所謂「失諸正鵠，反求諸其身」者，其義固皆可相通，都是強調但求諸己之意，而《大學》格物亦不外此義。「為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止

<sup>54</sup> 王國維 釋物 云：「物本雜色牛之名，因之以名雜帛，更因以名萬有不齊之庶物。」見《觀堂集林》卷6，《海寧王靜安先生遺書》（臺北：臺灣商務印書館，1976.7），第1冊，頁275。

於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信」，此即格物。謂為人君當守其為君之道，而其道則在仁；為人臣、為人子，亦莫不各有其當守之道。以之比方《易》道，則君臣、父子，猶爻之二、五，有其尊卑上下之別，因亦各有其當守之義理。故所謂「格物」者，實無異於孔門君君、臣臣、父父、子子「正名」之義。君臣、父子各皆一名，亦各皆一物，一名有一名當守之道，亦猶一物有一物當循之理。格於此物，即守居此位者所宜循之義理。則此格字，或訓至而止，或訓正，皆無不可，蓋猶格局、及格之格，總之是不踰越此物之範圍。而《易》爻位之物，固已蘊涵此義。《易》乾·文言：「乃位乎天德。」孔氏《正義》：「位當天德之位。」朱子《本義》：「天德，即天位也。蓋唯有是德，乃宜居是位，故以名之。」是亦以其爻位所宜有之德以稱其位，乃就其所當然以為言。故《大學》所謂「知止」，亦即是知其所當止處，其義即猶「格物」。所當止處即是至善，故或謂格物即止於至善，其義亦近，但當知格物只如錢先生所說之立場，乃為學做人的基本立場，是初步起端的第一步，而只當「知止而后有定」；止於至善則已達此最理想的標準，斯即戴先生所說「物格」之義，此即當定、靜、安、慮而后有得。<sup>55</sup>

由是而言，能格物則可謂知止，「知止而后能定、靜、安、慮、得」，有得乃始是物格。格物非工夫，工夫當自致知以下，故前文所引清儒已謂「格物本非第一義」；若轉自此一角度參入，則古本《大學》之無格物傳，亦非無說可通。

若本此解進窺《大學》本文，其言「物有本末，事有終始」者，亦自可貫串而解。朱子《章句》釋此兩句云：

明德為本，新民為末。知止為始，能得為終。本始所先，末終所後。此結上文兩節之意。<sup>56</sup>

朱子蓋認此兩句為上文兩節的總結語，本末與終始分繫，而皆各有所當先後。阮元則主事即物，故說：

「事有終始」，即「物有本末」，重言以申之也。「先後」者，兼本末、終始言也。<sup>57</sup>

<sup>55</sup> 朱子說：「定、靜、安、慮、得五字是功效次第，不是工夫節目。」見《朱熹集》答王子合，同註18，卷49，頁2374。

<sup>56</sup> 同註5，頁5。

<sup>57</sup> 同註46，頁56。

謂「先後」兼承本末、終始以為言，與朱子不異；而謂事、物乃一義之重申，則與朱子所解不同。朱子於格物既以事訓物，此處又二之，宜乎阮氏不之從。大抵一般讀《大學》經文者，往往熟於朱註，先入為主，總易將此數句認為是結括上文之語。稍後陳澧曾記清初王復禮別有一說，其言曰：

「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」朱子《章句》云「結上文」。王氏復禮《四書集注補》以為「起下文」；引高中元《私記》，云：「『本末』二字，即下文『本亂未治』字；下文六『先』字，即此『先』字；七『後』字，即此『後』字。蓋此條總言其意，而下二條詳列其目也。」「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。其本亂而未治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」《集注補》云：「『此謂知本』，正應『脩身為本』，非衍文也。人能『知本』，非『知之至』而何？故後文只單疏誠意，無煩補格致也。」此二條，不從朱注，實可以備一解也。<sup>58</sup>

所錄後一條涉及古本與改本之是非，非本篇論旨所在，姑置勿論；然其謂「物有本末」四句所以起下文，非如朱子說為結上文，則極有見地。<sup>59</sup>「物有本末」之本末，與下文「本亂未治」同其所指，緊扣文義，正可與拙解格物相配為說。蓋若知物非即事，則「物有本末」固非如阮元所說即「事有終始」；亦非如朱子所說，物、事分承前文之兩節。此數句乃所以起下文，則此有本末之物，正是下文「格物」之物。何謂物之本？經文固已明言「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本」，則修身是本；「脩身為本」即承上「物有本末」之本而言。何謂物之末？此則必配合下文「本亂未治」以為說而後可。因為本末即猶樹木之根本與枝葉，根本雖一，而枝葉則可以非一，故本有定指，而未無定謂。

今試略闡此義。《大學》所以言「格物」者，正因人之地位各有等差不同，故同一人，可以為君，亦可以為臣；可以為父，亦可以為子；其名之不同，端視其相對一方與己身之關係而定。故自天子以至於庶人，即是所謂「物」，此猶乎「爻有等」之物；以其位不同，故名不同，而所以為修身者亦各異，所謂「為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信」者是也。人各就其所當之名而正，即無異就其所當之

<sup>58</sup> 清·陳澧，《東塾讀書記（外一種）》（北京：三聯書店，1998.6），頁175。

<sup>59</sup> 主張「物有本末」為起下文之句者，實有多家，說詳下文。即如阮元，雖謂「物有本末」與「事有終始」同義，然亦以為不當離本末以言格物。

物而格；然不曰正名而曰格物者，乃就其同一身之本與相對之末有其不同之倫理而言。如一人為君，其下有臣民，然其上尚可有其師父。自此一君自身相與之上下而言，彼等皆是末，而其倫理則各有分殊：於其臣民，當「體群臣」「子庶民」；然於其父，則依然為子，固當孝；雖位居九五，於其師則仍當「尊賢」；此皆盡屬其「為人君止於仁」之所當涵括。《中庸》言：「期之喪達乎大夫，三年之喪達乎天子，父母之喪無貴賤一也。」朱子《章句》：「喪服自期以下，諸侯絕，大夫降；而父母之喪，上下同之，推己及人也。」蓋期喪，謂諸父昆弟之喪。大夫之貴，猶不得臣其諸父昆弟，故為之服，但比常人少降；諸侯則得臣其諸父昆弟，故絕不為之服。<sup>60</sup>惟父母不以其子之尊卑變，故子孫雖為天子，乃上祀先公以天子之禮，亦同遵三年服。又如《禮記》學記言：「當其為師，則弗臣也。大學之禮，雖詔於天子，無北面，所以尊師也。」故雖居君位，但不得臣視其師。此等皆是因其所當物之不同，而其倫理之實亦隨而相異。亦可謂因其倫理之不同，其禮節亦隨而相異。故凌廷堪以為格物皆禮之器數儀節，其義亦非不是，只端就其發於外之用而言，實亦與朱子專就事理而言者同病，蓋皆遺落「格物」與「物有本末」之相關而獨立求解所致。若謂物指等差不同之地位而言，自其本之對末，內固不離事理，外亦不離禮節，是皆「格物」義所可有而相通包括者。

由是言之，同一人也，當其「物」之為子，則正其為子之名，循其為子之理，至其本分，亦止其本分，是謂「格物」；他日為父，則正其為父之名，循其為父之理，至其本分，亦止其本分，是亦「格物」；此亦所謂「壹是皆以修身為本」。故自人之身而言，身是本，相與之對象是末；自其事而言，則修身是本，齊家、治國、平天下則是末。物既指位，自就人言，然言「物」則必有其相與者，猶《易》爻位之有其相應，此則《禮》家射位之與射侯，良堪比擬。故就八條目而論，致知、誠意、正心，皆不在「物有本末」所言範圍之內；自修身以下，始得言「物有本末」。傳言齊家在修身，曰「人之其所親愛、賤惡、畏敬、哀矜、敖惰而辟」；言治國必先齊家，曰「其家不可教而能教人者，無之」；言平天下在治其國，曰「所惡於上，無以使下」等等所謂絜矩之道，無弗明白就己身與相與對象之事言之。故知《大學》所

<sup>60</sup> 說參日本·簡野道明，《補註學庸章句》（臺北：廣文書局，1981.12），《補注中庸章句》，頁20引盧未人說。

謂格致誠正，其修身之道固未嘗離人事，宜不與方外枯槁寂滅者同科；然物之非即是事，亦於此可知。若端就事而言，自格物以下，八條目無不是事，故王復禮謂「物有本末，事有終始」四句乃所以起下文者，實為有見。故言事，則八條目俱是，乃有其先後；至言物之本末，則惟修身以下始可副之；否則《大學》當言「自天子以至於庶人，壹是皆以格物為本」，而不應說「壹是皆以修身為本」了。

再進而言之，經文結句云：

其本亂而未治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。

所謂「其本亂而未治」，作為主詞之「其」字，正承上句「自天子以至於庶人」而來，天子以至於庶人，皆當先治其本，亦即各先講求修身。「其所厚者薄，而其所薄者厚」，兩「其」字仍當同上句之所指，亦謂自天子以至於庶人。朱子《章句》說之曰：

本，謂身也。所厚，謂家也。<sup>61</sup>

以身釋本極確，因經文已明言「壹是皆以修身為本」，故無爭議。然所厚謂家，則易啟人疑。朱子此處亦未進一步注出「所薄」，然其說另見於《語類》：

（朱子）曰：「脩身是對天下、國、家說，脩身是本，天下、國、家是末。凡前面許多事，便是理會脩身。『其所厚者薄，所薄者厚』，又是以家對國說。」問：「《大學》解所厚謂家，若誠意、正心亦可謂之厚否？」曰：「不可。此只言先後緩急，所施則有厚薄。」<sup>62</sup>

此說所施方有厚薄之可言，故誠正不得與，亦殊有理；<sup>63</sup>但家厚國薄之說終嫌牽強。日人太田元貞《大學原解》為之開脫，曰：

所厚，家人也。所薄，國人也。遇國人非可薄也，雖然，比諸家人則薄乎云爾。<sup>64</sup>

此或可謂得朱子意，然未必即是《大學》意。既言「厚薄」，自當依朱子所解，謂「所施」方得言厚薄，不涉誠意、正心。惟朱子以家、國、天下為末，又以家、國相對為言釋厚薄，則疑非是。蓋「其本亂而未治」之「其」字既上承「自天子以至於庶人」，則既可以指代天子，也可以指代諸侯、卿大

<sup>61</sup> 同註 56。

<sup>62</sup> 同註 17，卷 15，頁 269。

<sup>63</sup> 《孟子》盡心上：「於所厚者薄，無所不薄也。」可與朱解「厚薄」相證。

<sup>64</sup> 據日本·簡野道明，《補註大學章句》，同註 60，頁 4 引錄。

夫、庶人。天子固得兼言齊治平，諸侯已不得言天下，卿大夫則僅得言齊家，至如庶人，則並齊家亦不得與。何以言庶人不得與乎齊家？因《大學》所言之齊家主要乃指大夫以上之家政，決非指如孟子所謂「百畝之田，數口之家」。傳釋修身齊家，曰：「人之其所親愛、賤惡、畏敬、哀矜、敖惰而辟」，試問數口之家如今之小家庭者，何所賤惡、哀矜、敖惰？可見即就《大學》本文，已可證其非言庶人之家。若謂其「末」指家國天下，則最少是要剔除了庶人，如此上面「自天子以至於庶人」便無法說了。由是可以推知，「本亂末治」之本末，仍是上文「物有本末」之本末，乃指物位之本末而言，具體的指代仍是靈活的，端視當事人不同的地位而定。庶人自有其父兄、夫婦、昆弟、朋友，相對於己身，固可有其本末，而得行其修身。故竊謂「其所厚薄」兩句，其文理大義仍當依孔氏《正義》之說。孔氏曰：

此覆說「本亂而未治否矣」之事也。譬若與人交接，應須敦厚以加於人，今所厚之處乃以輕薄，謂以輕薄待彼人也。其所薄者厚，謂己既與彼輕薄，欲望所薄之處以厚重報己，未有此事也。<sup>65</sup>

若依前文鄙說，如其物為子，修身之對象為其父，孝其父，即其厚；不孝其父，即其薄。今於其所當孝之父，反不之孝，是即所謂「其所厚者薄」。就此種情況而言，「其」即指此不孝之子。有此不孝之子，其父則轉成為「其所薄者」。若其父不計較子之不孝，依然慈愛以報，便是「其所薄者厚」。然一般世情，遇此不孝之子，其父亦將難為慈。故「其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也」，正說「本亂而未治者否矣」之所以然。此處幾個「其」字，自天子至庶人，皆無定指，而其身之本則或可為子，或可為父，或可為臣，或可為君。其人之遇家人、國人，莫不皆然，「其本亂而未治者，否矣」，即此之謂。本亂則身不修，即緣物之未格。君之於臣民，君為本，臣民為末，視群臣猶吾四體，視百姓猶吾子，即是其格物，亦即其所以修身，是即其治平之事；至其孝於親，弟於長，慈於幼，無有偏失，亦是格物，亦所以修身，是即其齊家之事。故八條目，於「事」則當知其「終始」；於「物」則當知其「本末」；而綜之曰「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」《大學》之意，固非謂父遇不孝之子，己便可不慈；父而如此，其物亦已不格，如是則其身之本，亦將隨其子之亂其本而亦自亂其本，此就其子之地位而

<sup>65</sup> 同註3，頁984。

言，適成其本亂而未亦亂。此非儒家反求諸己之義，故《大學》經文末處乃言世情因果之效驗，所倡人生義理，固在彼而不在此。如是說來，格物之「物」，固包其位與理而言，是即孟子所謂「萬物皆備於我」之「物」。朱子彼處以「大則君臣父子，小則事物之細」中本然、當然之理為解，亦可與格物相發。《禮記》所謂仁人、孝子「不過乎物」，其義亦可相通。

## 八、若干舊解的回顧

如依照上文所闡釋，回視前人舊說，亦有若干論旨雖與拙見未盡相同，而部分見解仍與本文相彷彿者。除瞿、萬二氏之說以外，上文亦曾提及，至晚明格物之說已號稱有七十二家；劉宗周則特許陽明弟子王艮之「淮南格物說」。王艮之言曰：

格物，即「物有本末」之「物」，身與天下、國、家一物也。格知身之為本，而家國天下之為末，行有不得者，皆反求諸己。反己，是格物工夫，故欲齊、治、平在於安身。<sup>66</sup>

其後全祖望《經史答問》亦極稱其說。盧鎬問：

七十二家格物之說，令末學窮老絕氣不能盡舉其異同。至於以「物」即「物有本末」之物，此說最明了。蓋物有本末，先其本則不逐其末，後其末則亦不遺其末，可謂盡善之說，而陸清獻公非之，何也？

祖望答之云：

以其為王心齋之說也。心齋非朱學，故言朱學者詆之。心齋是說，乃其自得之言，蓋心齋不甚攷古也，而不知元儒黎立武早言之。黎之學亦程門之緒言也。朱子《或問》雖未嘗直指「物有本末」之物，然其曰：「以其至切而近者言之，則心之為物，實主於身；次而及於身之所具，則有口鼻耳目四肢之用；又次而及於身之所接，則有君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之常。外而至於人，遠而至於物；極其大則天地古今之變，盡於小則一塵一息。」是即所謂身以內之物，曰心、曰意、曰知；身以外之物，曰家、曰國、曰天下也。蓋語物而返身至於心意知，即身而推至於家國天下，更何一物之遺者？而況先格其本，後格其末，則自無馳心荒遠與夫一切玩物喪志之病。心齋論學未必皆醇，而其言格物則最不可易。戴山先生亦主之，清獻之不以為然，特門戶之見耳。總之，格物之學，《論語》皆詳之，程

66 見清·黃宗羲，《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987.2），泰州學案一，中冊，卷32，頁710。

子亦嘗有曰不必盡窮天下之物矣。參而觀之，則草木鳥獸之留心，正非屑屑於無物之不知，而如陽明所云也。是則格物之說，可互觀而不礙也。<sup>67</sup>

全氏可謂善為朱、王作調和。惟所述即於程、朱子之意，亦只可說有所得而未盡是，蓋朱子《章句》明謂「物有本末」乃結上文意，復又明注「明德為本，新民為末」，何得與心齋文義解說相伴？至心齋明著身之為本，以反己為格物，是亦反求諸己之意，亦似非自此身之本，又復分內外兩面而言物。心齋固謂身之為本而家國天下之為末，若如全氏推說，則身內之心意知，究當謂之本之本，抑亦得謂之末？可知此應非心齋原意。要之，心齋之說格物，自身以至家國天下，扣緊人事範圍立說，宜較符先秦本義；其以格物即「物有本末」之物，尤殊有見，特於「物」字訓解尚差一間，又云「格知身之為本而家國天下之為末」，又與「反己」分屬知行，難免招人非議。<sup>68</sup>若如拙解格物之義，則心齋所謂反己，所謂身之為本，所謂格物即「物有本末」之物，其義皆可取用，但不得謂身與家國天下俱為一物而已。

全氏指心齋之說，遠在宋元之際的黎立武已先發之，今黎氏《大學本旨》原書具在，可以覆案，足見其言不差。<sup>69</sup>其實在全氏之前，毛奇齡著《大學證文》，亦根據朱彝尊的著錄，更早指出此一事實，並且錄列近於黎、王之義者，尚有湛若水、蔣信、羅洪先、姚舜牧、郝敬、劉宗周、朱鶴齡等諸家。<sup>70</sup>此外，與毛奇齡同時的李顥，撰《四書反身錄》，亦主「古之欲明明德於天下」與「物有本末」應當「一滾說」，可見元、明以來，確有不少學者肯定「物有本末」節是起下文而非結上文的觀點。<sup>71</sup>李顥又云：

「物」即身、心、意、知、家、國、天下。格者，格其誠、正、修、齊、治、平之

67 清·全祖望，*大學中庸孟子答盧鎬問*，《經史答問》，清·阮元編，《皇清經解》（臺北：漢京文化事業公司，1980，重編影印學海堂本），第18冊，卷308，頁13340。

68 錢賓四先生云：「心齋乃謂格物是格物之本末，惟《大學》本文屢言『必先』云云，是已將物之本末、先後明白確定，更不待讀者之再格。故知心齋訓格物為『物有本末』之『物』，其說似亦未可信守。」說參同註19，頁219-220。

69 說參《大學本旨》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986.3），第200冊，頁742。

70 參清·毛奇齡，《大學證文》，同前註，第210冊，卷1，頁282-283。

71 此一見解，除上文陳澧所引王復禮外，毛尚忠《四書會解》亦明謂「物有本末」是所以起下文者。余未見其書，其說略見於《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1964.10），第1冊，頁769引述。

則。<sup>72</sup>

其析言「物」，則有「知」；合言「格」，則遺「知」，蓋若言「格其致之則」實為不詞。此解似尚不如心齋說之較通達。

至晚清郭嵩燾曰：

格者，限也，物有所限而遂止也。《大學》明言「物有本末，事有終始」，「物」與「事」自別。意、心、身、家、國、天下，物也；誠、正、修、齊、治、平，事也。意心身家國天下之為物，其義皆有所極，其行之也皆有其程。格者，窮極其所以然，推類至義之盡而仍不逾其則。朱子《章句》精矣，而訓物為事，猶循鄭注，終有未協。<sup>73</sup>

解格為限，亦如止，所述實亦未逾阮元「至而止」之義，亦未與朱子即物窮理之說相悖。然郭氏分辨「物」「事」異指，則大與阮元相異，而與筆者所主相同，但彼以「意心身家國天下」為物，<sup>74</sup>實只離「修身」等詞為二，動詞屬事，賓語屬物；如是不得不獨遺「致知」不提，蓋以「知」為物，確難為詞。是知其訓物亦與李顥同病，自非正解。

約與郭氏同時的俞樾則另出新說，曰：

格物之說，何其紛紛也！夫格物乃大學教人之始，非可索之元妙，亦不必求之過高，要使學者有可以入手之處，乃為得之。是故格者，正也。格之訓正，經傳屢見。欲致其知，在正其物；其物不正，知不可得而致也。內則曰：「六年，教之數與方名。」此即格物之始事也。必先正其物，然後從而推致之。

蓋即數與方名中，其理有不可勝究者矣。是以黃帝治天下，必先正名百物；孔子論為政，必也正名；而《大學》之教，始於格物，其義一也。周公作《爾雅》，自天地以至草木禽獸，一一訓釋之，蓋亦格物之事。推而言之，則君君臣臣、父父子子、夫夫婦婦，皆格物也。物不格，則君不君臣不臣、父不父子不子、夫不夫婦不婦，尚足與言君臣、父子、夫婦之道乎？是故格物一言，所包者廣，自童子六歲始受數與方名，以至欲為君盡君道、欲為臣盡臣道，盡人物之性，贊天地之化育，舉不外乎格物以致知。<sup>75</sup>

「格」之訓正，其實與訓至之與止，其義自可相通，說已見上文。俞氏釋

72 清·李顥，《四書反身錄》大學，《二曲集》（北京：中華書局，1996.3），卷29，頁404。

73 清·郭嵩燾，《禮記質疑》（長沙：岳麓書社，1992.4），頁694。案：此段引文標點略有改動，未悉照原書。

74 乾嘉學者程瑤田亦同以「意心身家國天下」為物，但說格物則與郭異，此不具詳。說參程氏《通藝錄》論學小記上·誠意義述，《安徽叢書》（臺北：藝文印書館，《原刻景印叢書精華》，方域類，1971），第7冊，頁25上。

75 清·俞樾，《達齋叢說》致知在格物，同註6，第20冊，卷1350，頁16411。

「物」，兼包今語之物與事，論其實質內涵，無以大異乎朱子之所主，朱子則尚未牽附至小學之數與方名，俞氏乃竟謂格物工夫「是小學之事，不在大學之中」，<sup>76</sup>此尤節外生枝，引而益歧。然拙文頗有取其所申孔子正名之義，故上文嘗謂格物與正名其義相通。總之，因於對「物」字訓義的不同，自會生出不同的理解。俞說或更近乎近世人之觀念，而似無當乎先秦人原旨。

## 九、結 論

本篇主要論點，乃本於《易傳》「爻有等，故曰物」之旨，配合《禮》家「物」為「射時所立之處」之說，認為《大學》「格物」之「物」，當即指等差不同之地位而言。「格」之訓至與止，乃至於訓正，義並相通。所以稱「物」者，不止指其所處之地位或立場，尤重在其位之變動不居，亦即兼顧「物」字本身所含有不一的「雜」義為說。故此「物」之所指，不在外在之天地萬物，亦不在意之所在之人與事，而是端就其人一己之身而言。其人隨其自身之時位不同，而各有其變動不居之身分地位，是所謂「物」；其人循其為「物」之不同而格，至而止於其位之所當為之義，即其正，如「為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信」，是即所謂格物，其義亦近乎孔門「君君臣臣、父父子子」之正名，亦與儒家「反求諸己」「思不出其位」之義相通。然格物乃八目之始，實為學做人（修身）之基本立場與方向；逮其身之已修，功德圓滿，乃始是「止於至善」。由是而言八目所涉，仍應在人事倫理範疇以內。

本此理解，乃可進一步貫串經文上下的文義。「格物」之「物」，即「物有本末」之「物」，與「事有終始」殊旨。所謂「本」即己身，故云「修身為本」，而己身雖定，而其地位則無定，故「修身為本」之上，必增言「自天子以至於庶人」。凡與己身相與之對象，則為「末」，而末亦無定：子為本，則父為末；臣為本，則君為末。格其本位而修，則是修身之事，故自其事而言，亦可謂修身是本，齊家、治國、平天下是末。然當知身、家、國、天下非即是物，須謂修齊治平皆格物之事，然後差可。事則不止修身以下，其上

<sup>76</sup> 說見俞樾《九九銷夏錄》格物之說（北京：中華書局，1995.6），卷3，頁22。本文前舉毛子水先生論文嘗詳引其文，亦不以為然。

則尚有致誠正，而其事則有先後；經文所言「先」者六、言「而后」者七，即所謂「事有終始」。故「物有本末，事有終始」非所以結上文，乃所以啟下文者。故不惟身家國天下之不得為物，知意心尤不得為物。物只就身上說起，可說修身是格物之事之本，相對而言，齊家、治國、平天下則是格物之事之末，故云「其本亂而未治者否矣」。本亂即指其人之出位，於事而言即是身之不修；末亂則是其人相與之對象亦出位，於事而言即家之不齊，或國之不治，或天下之不能平。因此在「本亂未治」之後，經文復申之以「其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。」此諸「其」字，並指為「本」之人而言，「所厚者薄」，即是「本亂」；「所薄者厚」，則是末之不治。若謂修身而上，就齊治平而言，齊家本而治國末，治國本而平天下末，此則前文「終始」「先後」已明其義矣。

後世亦以「物」稱人，或合稱「人物」，疑即自物字原所含雜而不一等差之義而來。「人物」一詞，甚至有用作動詞，以謂辨別評述人之流品者。<sup>77</sup>「格物」一詞，在後世史籍中尚有一較特別的用法，頗堪注意。如《三國志》裴注引《傅子》曰：

邴原性剛直，清議以格物，（公孫）度已下心不安之。<sup>78</sup>

《晉書》陸曄傳：

（陸）玩翼亮累世，常以弘重為人主所貴，加性通雅，不以名位格物，誘納後進，謙若布衣，由是搢紳之徒莫不廢其德宇。<sup>79</sup>

《舊唐書》房玄齡傳：

（房玄齡）明達吏事，飾以文學，審定法令，意在寬平。不以求備取人，不以己長格物，隨能收斂，無隔卑賤。論者稱為良相焉。<sup>80</sup>

此諸「格物」字，無論自鄭孔以下，程朱陸王諸家解義，皆有未協。《資治通鑑》漢紀·孝獻皇帝辛·建安十四年亦有一段記載：

丞相掾和洽言於曹操曰：「天下之人，材德各殊，不可以一節取也。儉素過中，自以處身則可，以此格物，所失或多。」

77 如晉·司馬彪《續漢書》：「（橋）玄字公祖，嚴明有才略，長於人物。」見晉·陳壽，《三國志》（北京：中華書局，1982.7），卷1 魏武帝紀 裴注引，頁3。

78 同前註，卷11 袁張涼國田王邴管傳，頁354-355。

79 唐·房玄齡等，《晉書》（北京：中華書局，1987.11），卷77，頁2026。

80 後晉·劉昫等，《舊唐書》（北京：中華書局，1987.11），卷66，頁2461。

胡三省注：

格，正也。<sup>81</sup>

是「格物」猶言「正物」，其義則為正人。正己身曰格物，求正於他人之身亦可曰格物。《通鑑》中「處身」與「格物」對言，其義甚顯。此處以「物」言人，亦應自其品第不齊之義而來。孟子曰：「物之不齊，物之情也。」其義自指萬物，然世人流品之不齊，實亦相當。故人之稱物，宜可就此義著眼。史籍中此一用例，亦正可與拙解《大學》格物之義互發。

## 十、餘論

歷來對《大學》的爭議，最主要便是集中在格物的歧解上。朱子本程子之意，以為《大學》有錯簡，有闕文，遂改訂古本次序，而所作「格物補傳」，後世非議尤多。故後世有古本、改本之爭，此即其根源所在。主古本者謂「此謂知本，此謂知之至也」繫在「其所厚者薄，而其所薄者厚」下，正應上文「修身為本」，人能知本，即是知之至，故後文只單疏「誠意」，固無煩補格致之傳。<sup>82</sup>李惇《群經識小》曰：

《大學》《中庸》二篇，程朱自《戴記》取出，以配孔孟之書，《大學》改正尤多，如臨淮入汾陽軍，一號令之，壁壘皆變，數百年來遵而從之，無可議矣。但《戴記》中猶當載其元文，使學者知二書本來面目，並知程朱改訂之苦心。今惟注疏本尚載元文，而不能家有其書，坊刻讀本，止存其目，學者有老死而不見元文者。竊謂急宜補刊，庶得先河後海之義。<sup>83</sup>

彼雖謂程朱義無可議，亦未言古本之不當改，然力主兼行古本，其意最為持平，而從古本之得另有理解，亦從而可知。至如錢賓四先生曰：

「知止」可謂即「知本」，乃是起步處，「知之至」始是歇腳處。朱子發明

81 宋·司馬光撰、胡三省注，《新校資治通鑑注》（臺北：世界書局，1972.11），卷66，頁2099。案：《通鑑》此段記載亦見《三國志》魏書·和洽傳。又《通鑑》漢紀·孝獻皇帝乙·初平二年胡注「邴原性剛直，清議以格物」，亦云：「格，正也。」見卷60，頁1930。

82 如前註58所舉，陳澧《東塾讀書記》引王復禮《四書集注補》即主是說。錢大昕亦云：「致知者，知本之謂也。」見《潛研堂文集》大學論上，《嘉定錢大昕全集》（南京：江蘇古籍出版社，1997.12），第9冊，頁22。大抵主古本者多有持此見者。

83 清·李惇，《群經識小》大學中庸，同註4，第18冊，卷722，頁13031。

「知本」與「知至」之不同，可謂深切而著明矣。然則縱謂《大學》無闕文，亦必有闕義。朱子 格物補傳，至少補出了《大學》之闕義。<sup>84</sup>

此則自另一角度窺入，而其以古本於義有所未足之意，亦至明顯。然無論致疑於古本或改本者，大抵皆未疑及《大學》本篇義理。惟清初陳確《大學辨》極論其文必出秦後，又斥之為禪學。其論旨甚夥，而主要則質疑於《大學》之「知止」，其言曰：

未至而知止，如弗知而已，而何遽定、靜、安、慮、得之可易言乎？且吾不知其所謂知止者，謂一知無復知者耶，抑一事有一事之知止，事事有事事之知止；一時有一時之知止，時時有時時之知止者耶？《大學》之所謂知止，必不然也。必也，其一知無復知者也。一知無復知，惟禪學之誕有之，聖學則無是也。君子之於學也，終身焉而已；則其於知也，亦終身焉而已。天下之理無窮，一人之心有限，而傲然自信，以為吾無遺知焉者，則必天下之大妄人矣，又安所得一旦貫通而釋然於天下之事之理之日也哉！<sup>85</sup>

實則縱謂《大學》晚出之篇，亦不能知禪學頓悟之說，蓋即以「知止」之起步處認作歇腳處，遂生此疑。此等疑處，總由格物致知之解讀而起。今若謂格物固無涉乎天下無窮之理，自不致疑及其何以居八目之首。

前於陳確，遠在南宋，陸象山弟子楊簡已先疑《大學》，乃本於心學立場認為八目分裂身、心，先後層累，支離害道，遂斥之為非聖害道。然後世學人，又以轉訾慈湖之近禪。<sup>86</sup>可見對文義理解的不同，以至論者自身的學術立場，皆可以影響其對經典本文評價的高下，有時彼此竟致是背道而馳的。

最後引錄清汪中 大學平義 一文，其言曰：

《大學》其文平正無疵，與 坊記 表記 緇衣 伯仲，為七子後學者所記，于孔氏為支流餘裔。師師相傳，不言出自曾子，視 曾子問 曾子立事 諸篇，非其倫也。宋世禪學盛行，士君子入之既深，遂以被諸孔子。是故求之經典，惟《大學》之格物致知可與傳合，而未能暢其旨也。一以為誤，一以為缺，舉平日之所心得者著之于書，以為本義固然；然後欲俯則俯，欲仰則仰，而莫之違矣。習非勝是，一

84 同註 19，頁 230。

85 清·陳確， 大學辨， 《陳確集》（臺北：漢京文化事業公司，1984.7），《別集》，卷 14，頁 554-555。

86 楊簡對《大學》的批判，主要見於《慈湖遺書》 家記七·論大學（臺北：國防研究院，1966.10，影印《四明叢書》本）。劉秀蘭「化經學為心學——論慈湖之經學思想與理學之開新」（臺北：國立臺灣大學中文研究所碩士論文，1999.6），第二章第一節，頁 38-43 有較詳論述。

國皆狂。即有特識之士，發寤于心，止于更定其文，以與之爭，則亦不思之過也。誠知其為儒家之緒言，記禮者之通論，孔門設教，初未嘗以為至德要道，而使人必出于其途，則無能置其口矣。<sup>87</sup>

此論似即針對程朱而發，而汪氏還歸《禮記》原篇地位之主張，亦意在言外。惟朱子教人先讀《大學》，蓋以為此篇是為學綱領，修身治人的大規模，學者由是以奠基，然後可以進階以窺《四書》之其餘三種。朱子解說此規模云：

所謂「規模之大」，凡人為學，便當以明明德、新民、止於至善，及明明德於天下為事，不成只要獨善其身便了？須是志於天下，所謂「志伊尹之所志，學顏子之所學」也。<sup>88</sup>

其意復詳申於《大學章句序》中，辨《大學》乃異於「俗儒記誦詞章之習」「異端虛無寂滅之教」「權謀術數功名之說」「百家眾技之流」。無如後之學者，竟又以禪學疑之，或又嫌其支離，陳確甚至說《大學》紛紛曰「欲」曰「先」，悉是私偽。苟得朱子為學規模之旨，則格物之或漢或宋，或朱或王，以至諸家解讀，於儒門教義，固無傷也。縱其書非孔門設教之舊，亦已為數百年來設教之先。汪中謂其文平正無疵，若由朱子為學規模之觀點論之，亦允稱平議。本篇所論，亦筆者啟發於師友，平日所心得，一隅之見，得無汪氏俯仰之譏乎！

<sup>87</sup> 清·汪中，《述學》大學平義，同註83，卷800，頁13176-13177。

<sup>88</sup> 同註17，卷14，頁250。

## New Interpretation of “ Ge Wu ” in the *Great Learning*

Ho Chak-hang

### Abstract

There have been a number of interpretations of the term “ge wu” in the *Great Learning* by both ancient and contemporary scholars. In the present paper, the author selects some representative interpretations and analyzes their significance and accuracy. Among these are the interpretations made by Zheng Xuan in the Han Dynasty and Wang Shou-ren in the Ming dynasty, which do not correspond to the sequence listed in the original text of the *Great Learning*. The interpretations of Cheng Yi and Zhu Xi in the Song dynasty were more along the lines of scientific inquiry into nature, this differing from the emphasis on human affairs in the *Great Learning*. Finally, in the late Ming and early Qing, Qu Ruji and Wan Sida presented a new view that interpreted “ge wu” based on the posture of an archer while shooting arrows. Yet this interpretation is not satisfactory when reviewed in conjunction with the original context of “ge wu” in the *Great Learning*. The text of the pre-Qin *Yi Zhuan*, in commenting on “yao wei” (the position of lines in trigrams), referred to the “wu” of “ge wu” as the different positions of an individual in his family and society, as well as the variable nature of these positions. The author follows the view of Qu Ruji and Wan Sida, further combining it with the reference from the *Yi Zhuan*, in interpreting “ge wu.” In accordance with this new approach, the meaning of “ge wu” coincides with Confucius’ “zheng ming,” or “rectification of names.” This new interpretation fits well with the entire text of the *Great Learning*.

**Key Words:** the *Great Learning*, ge wu 格物, *Yi Zhuan* 易傳, yao wei 爻位,  
zheng ming 正名